




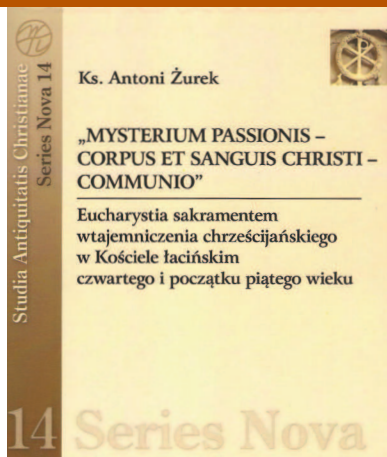
Dariusz Spychała

(Redakcja)

View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by  **CORE**

provided by Studia Europ



**MIEDZY HISTORIA I TEOLOGIA,
CZYLI KS. DR. HAB. ANTONIEGO
ŻURKA POSZUKIWANIE TAJEMNIC
EUCHARYSTII W PÓŹNOANTYCZNYM
KOŚCIELE ŁACIŃSKIM**

DOI 10.14746/SEG.2014.10.21

Antoni Żurek, „Mysterium Passionis-Corpus et Sanguis Christi-Communio”. Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012, Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 14, 367 s.

W katowickim diecezjalnym wydawnictwie Księgarni św. Jacka, wydającej przede wszystkim popularne książki religijne, ukazała się kolejna już praca dr. hab. Antoniego Żurka poświęcona tematyce późnoantycznego Kościoła¹. Tym razem, zgodnie z zaprezentowanym tytułem, autor zainteresował się Eucharystią jako sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim IV i początku V w. Z treści pracy wynika, że A. Żurek rozciąga pojęcie początku wieku dość szeroko, gdyż przedstawia w niej twórczość takich Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, jak np.: św. Augustyn, św. Paulin z Noli, św. Jan Kasjan, św. Piotr Chryzolog czy Salwian z Marsylii, zmarłych odpowiednio w: 430, 431, 435, ok. 450 i 480 r., co sugeruje, że ramy chronologiczne recenzowanej pozycji zostały zaznaczone chyba jednak zbyt wąsko w stosunku do zawartej w niej treści². Nie

¹ Zob. np.: Wprowadzenie do Ojców Kościoła, Kraków 1993; Pierwsze wieki Kościoła (I–VII wiek), Academica 42, Tarnów 2003.

² G. Vir. ill. 39, 49, 62, 68; P. Brown, Augustyn z Hippony, tłum. W. Radwański, Biografie sławnych ludzi, Warszawa 1993, s. 438–444; W. Eborowicz, Augustyn, [w:] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Starożytna myśl chrześcijańska 2, Poznań 1971, s. 61–63; W. Geerlings, Augustinus. Lehrer der Gnade, [w:] idem (red.), Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002, s. 150–151, 166; Jan Kasjan, [w:] SWP, s. 224; Paulin z Noli, [w:] SWP, s. 318; Piotr Chryzolog, [w:] SWP, s. 325; Salwian z Marsylii, [w:] SWP, s. 351; C. Stewart, Kasjan mnich, tłum. T. Lubowiecka, ŻMon 34, oprac. 6, Tyniec–Kraków 2004, s. 15–58; uważa, że Kasjan zmarł w połowie lat 30. V w.

należy jednak w tej kwestii być drobiazgowym, gdyż autor ma prawo do dygresji i wybiegania poza ustalone ramy chronologiczne, oczywiście jeśli jest to uzasadnione pod względem merytorycznym. Omawiana monografia została opublikowana jako 14 tom serii naukowej „*Studia Antiquitatis Christianae Series Nova*”, która powstała i dalej funkcjonuje na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, a ukazuje się we wspomnianej diecezjalnej oficynie katowickiej³. Swoją nazwą inicjatywa śląskich naukowców nawiązuje bezpośrednio do powstałej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie serii naukowej poświęconej studiom nad dziejami starożytnego chrześcijaństwa, która zresztą ukazuje się do dnia dzisiejszego już na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego⁴. Od początku przewodniczącym kolegium redakcyjnego teŹe jest ks. prof. Wincenty Myszor. Był on takŹe współzałożycielem wspomnianej wyŹej śląskiej serii wydawniczej. Jak wynika bowiem z informacji zawartych na stronie redakcyjnej recenzowanej pozycji, w skład redakcji naukowej teŹe nowej inicjatywy wchodzi: Wincenty Myszor, pełniący takŹe w tym przypadku funkcję przewodniczącego, oraz Henryk Pietras, Jan Słomka, Edward Staniek, Norbert Widok i autor omawianej pozycji, co powinno gwarantować wysoki poziom merytoryczny interesującej nas pracy.

Recenzowana pozycja składa się ze spisu treści w trzech językach: po polsku, angielsku i włosku, wykazu skrótów, wstępu, w którym, obok przedstawienia załoŹeń swojego dzieła, autor omawia Źródła i właściwą dla analizowanego za-

³ Zob. np.: Chrzęścianie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego, oprac. W. Myszor, *StAC Series Nova* 1, Katowice 2005; F. Szulc, Syn BoŹy w Pasterzu Hermasa. Świadećstwo chrystologii judeochrześcijańskiej, *StAC SN* 2, Katowice 2006; Ewangelia Judasza, oprac. W. Myszor, *StAC SN* 3, Katowice 2006; J. Słomka, Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu, *StAC SN* 4, Katowice 2007; A. Uciecha (red.), Modlitwa i miłosierdzie w *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna, *StAC SN* 5, Katowice 2007; M. Basiuk, Ofiara Izaaka (Rdz 22, 1–14) w zachodniej tradycji patrystycznej, *StAC SN* 6, Katowice 2008; Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II, tłum. i kom. opatrzył W. Myszor, *StAC SN* 7, Katowice 2008; W. Kamczyk, *Tota paschalis solemnitas*. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna, *StAC SN* 12, Katowice 2012; A. Tondera, *L'immagine letteraria del „santo” pagano nella figura di Apollonio di Tiana e la sua valutazione da parte cristiana*, *StAC SN* 13, Katowice 2012.

⁴ Zob. np.: A. Nawrocka, „*De officiis*” Cyserona i „*De officiis ministrorum*” św. AmbroŹego. Problem recepcji etyki Cyserona w etyce chrześcijańskiej św. AmbroŹego, *Studia Antiquitatis Christianae* 8, Warszawa 1988; I. Salamonowicz-Górska, T. Skibiński, S. Strękowski, Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej, *StAC* 13, Warszawa 1998; I. Salamonowicz-Górska, T. Skibiński, S. Strękowski, Kobieta w staroŹytności chrześcijańskiej, *StAC* 14, Warszawa 1999; I. Salamonowicz-Górska, J. Naumowicz, S. Strękowski, Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej, *StAC* 15, Warszawa 2001; R. Szmurło, Źycie monastyczne w pismach Szenutego z Atrię, *StAC* 16, Warszawa 2001.

gadnienia literaturę naukową, oraz z sześciu rozdziałów i sześciostronicowego zakończenia. Na końcu tomu została zamieszczona także bibliografia, która jest podzielona przez autora na część źródłową i opracowania. Pod względem doboru źródeł należy podkreślić, że — może z wyjątkiem prac Paulina z Noli i Sulpicjusza Sewera — autor zgromadził reprezentatywny zbiór najbardziej znaczących pisarzy chrześcijańskich z omawianego okresu⁵. Pewne problemy nasuwają się recenzentowi natomiast przy samej konstrukcji bibliografii. Jeżeli podział na część źródłową i zawierającą literaturę naukową jest oczywisty, to autor skomplikował sobie zadanie i w rezultacie w obrębie każdej ze wspomnianych kategorii bibliografii mamy dalsze podziały. Same źródła A. Żurek podzielił na podstawowe i drugorzędne i do tego osobno zamieścił uporządkowany alfabetycznie spis tłumaczeń na język polski, czyli w rezultacie mamy trzy części tychże najważniejszych w każdej pracy pozycji, natomiast z literatury naukowej autor wyodrębnił prace podstawowe i pomocnicze. W tym miejscu nasuwa się recenzentowi pytanie, dlaczego właściwie A. Żurek nie jest konsekwentny w nazewnictwie, gdyż między dziełami drugorzędnymi a pomocniczymi różnica jest znikoma, a właściwie nie ma jej wcale. Gdyby przyjął on proponowane rozwiązanie, to zachowany byłby w miarę logiczny podział ułożonych pracownice przez niego pozycji. Inna sprawa, czy takie wyodrębnienie kategorii w bibliografii ma jakiś, obok zamętu, sens. Dla poszukującego informacji o wykorzystanych przy pisaniu tej pracy źródłach i opracowaniach taki podział bibliografii powoduje jedynie

⁵ G. Vir. ill. 19, 49; Paulin, Carmina, Opera, ed. G. de Hartel, CSEL 29–30, Wien 1894; P.G. Walsh, The Poems of St. Paulinus of Nola, Ancient Christian Writers 40, New York 1975; idem, Letters of St. Paulinus of Nola, Ancient Christian Writers 35–36, New York 1966–1967; Sancti Paulini Nolani episcopi, Epistolae, P: 61, col. 153–420 C; Sulpicii Severi, Chronicorum, [w:] Sulpicii Severii, Libri qui supersunt, rec. C. Halm, CSEL, 1, Vindobonae 1866, s. 3–105; idem, Vita sancti Martini, CSEL, 1, Vindobonae 1866, s. 109–214; idem, Dialogus Primus, CSEL, 1, Vindobonae 1866, s. 152–180; idem, Dialogus secundus, CSEL, 1, Vindobonae 1866, s. 180–198; idem, Dialogus II (III), CSEL, 1, Vindobonae 1866, s. 198–216; idem, Septem epistulae quae Sulpicii Severi, Nomen Ferunt, CSEL, 1, Vindobonae 1866, s. 217–256; Paulin z Noli, [w:] SWP, s. 318: autorzy podają, że na twórczość Paulina składają się: Listy, Carmina (Pieśni), Clavis i panegiryki; Sulpicjusz Sewer, [w:] SWP, s. 360: zauważają, że Sewer był autorem: Chronicorum libri II (Dwie księgi kronik), PL 20, col. 95–160; Vita S. Martini Turonensis, PL 20, col. 159–176; Żywot świętego Marcina Biskupa, tłum. P.J. Nowak, [w:] Sulpicjusz Sewer, Pisma. O św. Marcinie z Tours, tłum. P.J. Nowak, Tyniec–Kraków 1995, ŻMon 8, s. 51–87; Dialogorum libri II (2 księgi dialogów), PL 20, col. 183–222; Dialogi o życiu św. Marcina, tłum. P.J. Nowak, [w:] Sulpicjusz Sewer, Pisma, s. 107–187 oraz 3 listów adresowanych do Euzebiusza, Aureliusza i do Bassuli, PL 20, s. 175–184; List pierwszy do Euzebiusza, tłum. P.J. Nowak, [w:] Sulpicjusz Sewer, Pisma, s. 91–94; List drugi do diakona Aureliusza, tłum. idem, [w:] Sulpicjusz Sewer, Pisma, s. 95–99; List trzeci, tłum. idem, [w:] Sulpicjusz Sewer, Pisma, s. 100–105.

poczucie chaosu i zamiast podkreślać znaczenie prac istotnych dla swojej narracji autor raczej doprowadził czytelnika do poczucia, że poszczególne pozycje zostały dość przypadkowo skierowane do stworzonych w ten sposób spisów książek. W bibliografii tej niestety można zauważyć pewne braki, zarówno w pracach źródłowych, jak i w opracowaniach. Pracę kończy indeks osobowy, składający się tradycyjnie u autora z dwóch części, zatytułowanych: autorzy starożytni i autorzy współcześni, oraz streszczenia w językach angielskim i włoskim.

Kłopoty z pewnymi brakami w bibliografii można już zauważyć we wstępie do omawianej pracy. Na s. 20 bowiem, przedstawiając brak herezji eucharystycznych w Kościele w IV i V w., autor zauważa w przypisie 13, że jeżeli nawet się pojawiały, to „były tak naiwne, że nie stanowiły żadnego zagrożenia dla życia i doktryny” chrześcijaństwa. Pomijając fakt, iż nie bardzo wiadomo, co oznacza w tym wypadku dla autora wyraz „naiwny”, to dalej A. Żurek przedstawia listę tychże mało znaczących wspólnot nieortodoksyjnych, co nie do końca okazuje się być zgodne z jego zapowiedziami. Wymienia bowiem za św. Augustynem „nikolaitów, katafrygów, pepuzjan oraz manichejczyków”, by stwierdzić następnie, że ich oddziaływanie w społeczeństwie późnoantycznym było marginalne. Jeżeli można się zgodzić co do pozycji pierwszej ze wspomnianych wspólnot, czyli naśladowców czynów — mniej lub bardziej prawdziwych — diakona Mikołaja, to inaczej wygląda sprawa z katafrygami i pepuzjanami, czyli właściwie montanistami i z manichejczykami⁶. Twierdzenie o ich marginalności we wspomnianym okresie jest co najmniej w odniesieniu do manicheizmu zbyt daleko idącym uproszczeniem, także montanizm był dalej żywotny nie tylko w Azji Mniejszej czy Afryce, ale również na terenie samej Italii⁷. W kwestii montanizmu sam autor

⁶ W. Chrostowski, *Nikolaici*, [w:] EK, t. 13, Lublin 2009, col. 1296–1297; E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 11, 1, Stuttgart–Berlin–Köln 1996, s. 111, 120, 122, 129–130, 132–134, 158, 170, 209; J. Słomka, *Nowe proroctwo*, s. 90: podaje o działalności misyjnej tertulianistów w Rzymie za panowania cesarza Maksymusa, którzy stworzyli za murami miasta ośrodek kultu. Jeżeli mało znaczący odłam montanizmu prowadził działalność misyjną nawet w stolicy Cesarstwa, to podobnie musiało być z jego głównym nurtem.

⁷ E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/1*, s. 122: „Diese Maximen erinnern an den Montanismus oder an rigoristische Gruppen des Donatismus, beides Bewegungen, die in Nordafrika beheimatet waren und von dort nach Spanien übergegriffen haben können”; G. Rurański, *Wstęp do Św. Hieronim przeciw Helwidiuszowi o wieczystym dziewictwie Błogosławionej Maryi (Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua)*, tłum. W. Kania, [w:] Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, oprac. L. Nieścior, *ŻMon 67, starożytność 40*, Tyniec–Kraków 2013, s. 24: zauważa, omawiając manicheizm, że sekta ta działała w Rzymie w IV w.; J. Słomka, *Nowe proroctwo*, s. 90.

recenzowanej pozycji odsyła czytelnika do wydanej w serii „*Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*” pracy Jana Słomki, zatytułowanej „*Nowe prorocstwo*”, z której, mimo że koncentruje się ona na początkach tejże wspólnoty wyznaniowej, otrzymujemy obraz daleki od zakładanej przez A. Żurka jego marginalizacji. Sam fakt, że z tym odłamek chrześcijaństwa związał się żyjący na przełomie II i III w. wybitny pisarz chrześcijański Tertulian, jest tego najlepszym dowodem⁸. Problem z manicheizmem wygląda zaś na proste przeoczenie, gdyż trudno się spodziewać, by A. Żurek nie znał choćby życiorysu św. Augustyna i jego pisarskiego dorobku, który zresztą w dużych ilościach cytuje w omawianej pozycji, chyba że akurat dzieła o tematyce antymanichejskiej uszły z jego pola widzenia⁹. Inaczej należałoby wnosić, że marginesowej sekcje Augustyn z niewiadomego powodu poświęcił nie tylko ładnych kilka lat swego życia, ale także — zgodnie z listą sporządzoną przez jego biografa Possydiusza z Kalamy — 33 dzieła polemiczne¹⁰. Może A. Żurek uważa, że pisarze chrześcijańscy na tyle w tym czasie uwielbiali dialogowanie, że dla każdego małego ruchu rozłamowego znajdowali dużo czasu, tworząc pracowicie coraz to nowe poświęcone im prace. Possydiusz w liście dzieł swego mistrza załączonej do wspomnianej wyżej biografii podaje, iż jeśli chodzi o prace polemiczne, to napisał on 42 dzieła antypogańskie, 4 antyżydowskie, 44 antydonatystyczne, 16 antypelegiańskich i 16 antyariańskich¹¹. Jak widać, marginesowe wyznanie wśród polemicznych zainteresowań biskupa Hippony znalazło się na trzecim miejscu.

⁸ Hier. Vir. ill. 53; E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 11, 2, Stuttgart, Berlin, Köln 1999, s. 65–66; G. Haendler, *Von Tertullian bis zu Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I*, 3, Berlin 1986, s. 21–34; Z.J. Kraszewski, Tertulian, [w:] SWP, s. 377–381.

⁹ Zob. np.: S. Aurelii Augustini, *De duabus animabus*, CSEL 25, s. 49–80; Idem, *Contra Fortunatum disputatio*, CSEL 25, s. 81–112; idem, *Contra epistulam quam vocant fundamenti*, CSEL 25, s. 191–248; idem, *Contra Adimantum*, CSEL 25, 113–190; idem, *Contra Felicem libri II*, CSEL 25, s. 799–852; idem, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus eorum libri duo*, PL 32; idem, *Unde malum et de libero arbitrio libri tres*, PL 32; idem, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, PL 34; idem, *Contra epistulam Secundini manichaei liber unus*, PL 42; G. Vir. ill. 39; Pos. Vita, I, 4–6; E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/1*, s. 120–123, 132–134; idem, *Kirchengeschichte II/2*, s. 66–67; W. Eborowicz, Augustyn, s. 61–72; P. Nehring, Wstęp, [w:] Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, tłum. idem, *ŻMon* 26, starożytność 18, Tyniec–Kraków 2002, s. 23–24.

¹⁰ Pos. Vita. *Indiculum. Contra manichaeos*, IV; D. Spychała, Nawrócenie św. Augustyna a jego stosunek do kultury antycznej, SEG 3/2011, s. 231–234.

¹¹ Pos. Vita. *Indiculum*, I, III, VI–IX.

Podobnie wygląda sytuacja z brakami w bibliografii w pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Eucharystia przedmiotem «disciplina arcani» i mistagogii wczesnochrześcijańskiej”, w którym to A. Żurek porusza interesującą badaczy sprawę zachowywania tajemnicy pisarzy kościelnych na temat części obrzędów związanych z odprawianiem mszy św. Istotnie — z omawianych w tym rozdziale dzieł, napisanych przez świętych i pisarzy chrześcijańskich: Augustyna, Ambrożego, Hilarego z Poitiers, Piotra Chryzologa, Gaudencjusza z Brescji, Bazylego Wielkiego, Hieronima ze Strydonu, wyłania się zadziwiający brak dokładnych informacji o najważniejszej z punktu widzenia wyznawców Chrystusa części liturgii. Takie zjawisko, jak słusznie podkreśla na s. 48 swojej monografii A. Żurek, nosi w literaturze przedmiotu od dawna nazwę „disciplina arcani”¹². Autor, rozważając różne przyczyny takiego stanu rzeczy, w tym i wpływ literatury antycznej na sposób pisanie pisarzy chrześcijańskich o tajemnicach wiary¹³, podaje, że możliwy był w tym wypadku również wpływ religii misteryjnych na postępowanie chrześcijan w publicznym rozważaniu zagadnień związanych z sakramentami. Przy tej okazji zadziwia jednak brak odwołania choćby do pracy Geo Widengrena zatytułowanej „Fenomenologia religii”, poświęconej w dużej mierze znaczeniu mitów i znaków symbolicznych w kulturze antycznej, która rozpatruje także problem tabu i tajemnic związanych z kultem religijnym¹⁴. Z pracą tą, jak i z wielu innymi, można się nie zgadzać, ale autor powinien znać tło, na którym rozwijało się chrześcijaństwo, czyli religie pogańskie i kulturę antyczną, które przecież, obok judaizmu i religii Persów, wpływały na postępowanie chrześcijan w różnych dziedzinach, także liturgicznej. W tym miejscu widać brak całej właściwie klasycznej literatury antycznej w opracowaniu A. Żurka, czyli dzieł: Homera, Hezjoda, Arystotelesa, Platona, Plotyna, Plutarcha z Cheronei, Cyserona,

¹²H. Bourgeois, Świadek dawnego Kościoła: ekonomia sakramentalna, [w:] idem, B. Sesboüé, P. Tihon, Znaki Zbawienia. Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria, tłum. P. Rak, Historia Dogmatów, red. B. Sesboüé, 3, Kraków 2001, s. 26–42, 44–47–50; A.J. Nowowiejski, Msza Święta, Wykład liturgii Kościoła Katolickiego, V, Płock 1993, s. 28–29, 63–72; zauważa, że w opisie części eucharystycznej źródła są bardzo wstrzemięźliwe, widocznie dla obowiązującej tajemnicy (disciplina arcani), s. 73–110; B. Sesboüé, Świadek dawnego Kościoła: praktyki sakramentalne, [w:] H. Bourgeois, Sesboüé, P. Tihon, Znaki Zbawienia, op. cit., s. 51–73.

¹³Hier. C. Ion. Praef. 23: „commentatoris officium sit ut quae obscura sunt breviter aperteque dilucidet et non tam disertitudinem ostendet suam quam sensum eius quem exponit edisserat”; B. Studer, Cechy naukowej pracy teologicznej, [w:] A. di Berardino, B. Studer (red.), Historia teologii. Epoka patrystyczna, tłum. M. Gołębiowski, J. Łukaszewska, J. Ryndak, Kraków 2003, s. 439–445, 451–464.

¹⁴Tłum. J. Białek, Classica Religiosa, Kraków 2008, s. 31–57, 182, 217–265, 318, 336, 361, 409, 497, 520, 553, 558, 560–569.

Ammiana Marcellinusa, Seneki, Juliana Apostaty czy dzieł gnostyckich, żeby zatrzymać się tylko na najważniejszych autorach. Trudno jest wyrokować, co miało, a co nie miało wpływu na jakieś zjawisko, jak się nie zna źródeł z epoki i korzysta tylko z opracowań, i to dość wybiórczo dobranych. Po przedstawieniu różnych poglądów na temat zachowania lub nie „disciplina arcani” A. Żurek zajął się z kolei katechezą wczesnochrześcijańską. Jako że zachowały się w literaturze łacińskich Ojców Kościoła przede wszystkim prace Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony, to na ich porównaniu autor skonstruował czwarty podrozdział pierwszej części pracy, dochodząc do wniosku, że różnice w jej głoszeniu miały charakter lokalny. Wniosek ważny, ale jeżeli opieramy się na dwóch autorach z różnych stron rozległego imperium, raczej oczywisty. Każdy z rozdziałów pracy A. Żurka, w tym i pierwszy, kończy się kilkustronicowym podsumowaniem, w którym autor próbuje syntetycznie — z różnym zresztą skutkiem — przedstawić najważniejsze wnioski nasuwające się z zagadnień poruszanych na tym etapie pracy.

Kolejny, drugi rozdział recenzowanej pozycji nosi tytuł „Od «Fractio panis» do «missa». W poszukiwaniu adekwatnej terminologii”. Został on poświęcony, jak wynika z tytułu, kształtowaniu się nazewnictwa związanego z Eucharystią. Autor słusznie zauważa na s. 84, że nazwa grecka „klasistu artu” i łacińska „fractio panis”, czyli polskie „łamanie chleba”, była oczywistą pierwszą nazwą na sprawowany przez chrześcijan obrzęd liturgiczny. Od s. 88 zajmuje się on już jednak wyrazem „eucharystia” i jego znaczeniem w literaturze greckiej, w tradycji biblijnej, tekstach poapostolskich i w tekstach łacińskich. Przy tej okazji należy się zgodzić z autorem, że to Tertulian pierwszy przejął z greki to określenie i w rezultacie już na zawsze stało się ono częścią słownictwa teologicznego Rzymian¹⁵. Podobnie ciekawą informacją dla każdego czytelnika jest wiadomość podana przez A. Żurka, że będący eulogią, pobłogosławiony chleb był używany także jako symbol jedności między hierarchami Kościoła katolickiego, czyli pełnił rolę swoistego listu pokoju. Na s. 98 swojej pracy autor przechodzi do wyjaśnienia znaczenia wyrazu „missa”, który w języku łacińskim przebył długą drogę od wyrażenia oznaczającego zwolnienie z obowiązku lub rozesłanie do nazwy najważniejszego obrzędu liturgicznego chrześcijan¹⁶. Mniej znane nazwy tegoż zgromadzenia to „convivium

¹⁵Z.J. Kraszewski, Tertulian, s. 361: zauważa, że Tertulian położył wielkie zasługi w ukształtowaniu łacińskiego słownictwa teologicznego.

¹⁶A. Jougan, Słownik kościelny łacińsko-polski, Warszawa 1992, s. 424: zauważa, że nazwa została wzięta od słowa „missa-dimissio, s. 198: dimissio oznacza rozesłanie, uwolnienie, oddalenie, pożegnanie; J. Sondel, Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków, Kraków 2009, s. 628.

dominicae mensae”, czyli „uczta stołu Pańskiego”, „Stół Chrystusa” czy „stół Pana”. Z biegiem lat, jak autor słusznie zauważa, uległy one zapomnieniu i funkcjonują dziś co najwyżej na kartach ksiąg teologicznych. Na s. 103, w szóstym podrozdziale tejże części pracy, dość dla czytelnika niespodziewanie wraca A. Żurek do sprawy terminów „mysterium” i „sakrament”, którą częściowo omówił już w rozdziale pierwszym, gdy zajmował się tajemnicami związanymi z częścią liturgiczną mszy św. W związku z tym nasuwa się sugestia, czy nie należałoby znajdującego się w tym miejscu publikacji materiału przesunąć do rozdziału pierwszego, co wydaje się być logicznym rozwiązaniem tego problemu, ale autor niewątpliwie ma prawo decydowania, gdzie zamieszcza interesujące go zagadnienia. Może przekonywać sugestia, że tym razem interesują go przede wszystkim prawdy wiary, które dla Greków i Rzymian były przecież dalej nieogarniętą tajemnicą, co już nie do końca wiąże się z obrzędem mszy św. Należy podkreślić, że przy tej okazji autor słusznie zauważył, iż palma pierwszeństwa Tertuliana z Kartaginy w adaptowaniu greckiego słownictwa teologicznego na potrzeby łaciny tyczy się, jak podaje na s. 107, także pojęcia „sacramentum”, i to dzięki temu właśnie chrześcijańskiemu polemście określenie to zdomowило się w zachodniej myśli religijnej i w świadomości wiernych. Na s. 111 A. Żurek dokonuje dość daleko idącego uproszczenia, przedstawiając jednego z wybitniejszych hierarchów Kościoła wschodniego, teologa i historyka biskupa Teodoretę z Cyru jako „biskupa greckiego”. Jako że w pracy swej autor nie przedstawia realiów życia społeczeństwa i organizacji życia Kościoła w Cesarstwie Rzymskim czy etnicznego rozmieszczenia ludności, nieprzygotowany czytelnik nie zorientuje się, że tenże eparcha — istotnie greckiego pochodzenia — działał przez całe swoje życie na terenie Syrii i Mezopotamii w okresie sporów nestoriańskich i monofizyckich, a nie na obszarze Grecji właściwej¹⁷. Teodoret był w istocie biskupem syryjskim, pochodzącym pod względem etnicznym z rodziny greckiej. Wystarczy sobie podstawić na miejsce biskupa Cyry Polaka, który jest np. biskupem diecezji położonej w RPA. Czy dla autora byłby on biskupem polskim, czy afrykańskim? Autor myli fakt bycia greckim Ojcem Kościoła czy pisarzem kościelnym posługującym się językiem Hellenów z faktem bycia pasterzem określonej geograficznie diecezji. Zresztą tego typu informacje o hierarchach kościelnych, zdaniem recenzenta, przydałyby się niewątpliwie przy wszystkich wspomnianych przez autora biskupach, szczególnie tych działających na terenie prowincji wschodnich Cesarstwa, czyli przy Bazylim Wielkim, Grzegorzem z Nazjanzu, Grzegorzem

¹⁷G. Vir. ill. 90; S. Kalinowski, Wstęp, [w:] Teodoret z Cyru, Leczenie chorób helenizmu, tłum. idem, Warszawa 1981, s. 5–7; Teodoret z Cyru, [w:] SWP, s. 371–374.

z Nyssy, Euzebiusza z Cezarei, Janie Chryzostomie, Teodorze z Mopsuestii. Miejsce działalności Cyryla Jerozolimskiego i Ignacego z Antiochii powinno być już znane czytelnikom, choć Antiochii było w tym okresie historycznym więcej niż tylko jedna¹⁸. Miejsca pochodzenia biskupów zachodnich powinny być natomiast czytelnikom żyjącym w Europie znane bez dodatkowych wyjaśnień, choć prawdopodobnie i z tym byłyby problemy. Na stronie 119 umieścił natomiast autor jedną z nielicznych w swojej pracy wzmianek o charakterze szerszym niż tylko problemy chrześcijaństwa, gdyż przedstawił wydarzenie o charakterze także politycznym. Chodzi w tym wypadku o słynną sprawę pokuty cesarza Teodozjusza, którą nałożył na niego biskup Ambroży, pasterz Kościoła mediolańskiego. A. Żurek stwierdza, idąc w tej kwestii za Paulinem z Mediolanu, autorem biografii św. Ambrożego, że „cesarz nie mógł uczestniczyć w Eucharystii i przyjmować Komunii św.”¹⁹ Rzeczywisty przebieg wydarzeń związanych z masakrą, do której doszło w Tessalonice, budzi jednak wątpliwości i nie jest tak jednoznaczny, jak to przedstawia autor omawianej monografii²⁰.

Trzeci rozdział pracy, zatytułowany „Mysterium passionis”, został poświęcony składaniu przez wiernych ofiary Nowego Przymierza w czasie odprawiania Eucharystii. Autor na s. 132 słusznie zauważył, że poganie mogli aż do końca IV w. składać właściwie swobodnie ofiary swoim bogom we własnych świątyniach²¹. Jednak problem ten interesuje go marginalnie, gdyż zajmuje się przede wszystkim ofiarą chrześcijańską, czyli Chrystusem jako jednocześnie kapłanem i właśnie jedyną ofiarą składaną przez wyznawców nowej religii. Problem ten rozpatruje A. Żurek z punktu widzenia prac takich Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, jak: Augustyn, Hieronim, Zenon z Werony, Hilary z Poitiers, Cyprian z Kartaginy, Ignacy z Antiochii, Teodor z Mopsuestii, Optat z Milewy czy Gaudencjusz z Brescji.

¹⁸ Antiochia Parva, [w:] EK, 1, Lublin 1989, col. 655; H. Langkammer, F. Stopniak, Antiochia, [w:] EK, 1, col. 647; Antiochia nad Meandrem, [w:] EK, 1, col. 655; H. Langkammer, Antiochia un Pisidia, [w:] EK, 1, col. 655.

¹⁹ Paul. Med. Vita, 24.

²⁰ Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr., München 1989, s. 133; J. Naumowicz, Wstęp, [w:] Św. Ambroży z Mediolanu, Listy, 1, tłum. P. Nowak, BOK 9, Kraków 1997, s. 27; P. Nowak, Wstęp, [w:] Św. Ambroży z Mediolanu, Listy, 3, tłum. idem, BOK, Kraków 2012, s. 6–8; S. Williams, G. Friell, Theodosius. The empire at bay, London 1994, s. 68–71.

²¹ CT, XVI, 10, 1–24; K. Majewski, Bezobrazowość oraz burzenie świątyń, posągów bogów i pomników władców w świecie grecko-rzymskim, Archeologia 16, 1965, s. 63–83; M. Ożóg, Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw, Biblioteka Historii Kościoła, Kraków 2009.

Przedstawiając strukturę duchowieństwa, na s. 152 autor zauważył, że z lektury wspomnianych wyżej pisarzy wynika, iż w IV i na początku V w. jedynie biskup lub delegowany przez niego prezbiter na mocy swej władzy kapłańskiej zgodnie z nauką Kościoła mogą skutecznie sprawować ofiarę w czasie mszy św. Przy tej okazji zajmuje się także sprawą kapłaństwa wszystkich wiernych i wyodrębnionym z niego kapłaństwem hierarchicznym, by na s. 159 stwierdzić za św. Ambrożym, iż „kapłańska rola wiernych sprowadza się głównie do tego, że ochrzczony stając przed ołtarzem i biorąc udział w ofierze eucharystycznej, też jest w jakimś sensie ofiarnikiem, mającym dzięki temu swój udział w kapłaństwie Chrystusa”. Problemem stopni hierarchicznych w Kościele starożytnym autor zajął się już w rozdziale drugim na s. 128 i 129, kiedy to wymienia on diakonów, kapłanów (*sacerdos*) i biskupów. Przy tej okazji zauważa on, że obok sprawowania Eucharystii „kapłani, a zwłaszcza tak określane biskupi, spełniali wiele innych funkcji”. Szkoda, że autor nie był dokładniejszy w swojej wypowiedzi, bo trudno z tak sformułowanym stwierdzeniem dyskutować.

Kolejny, czwarty już rozdział omawianej pracy A. Żurek poświęcił problemowi części składowych Eucharystii, czyli „Ciała i Krwi Chrystusa”. Przy tej okazji zajął się miejscem jej składania, czyli ołtarzem. Przytaczając stosowane przez chrześcijan nazwy, takie jak: „*mensa Domini*” lub „*mensa dominica*”, zauważa, że od III w. pojawia się zamiast dotychczasowego stołu to właśnie określenie na miejsce celebrowania liturgii w Kościele. Z biegiem lat wyparło ono nazwę wcześniejszą i stało się obowiązującym nazewnictwem tego sprzętu kościelnego. Na s. 177 autor podkreśla, że charakter Eucharystii wymusił kolejne skojarzenia i pojawiły się takie terminy nawiązujące do uczty, jak: „*caena*, *cena*”, „*convivium*” i „*epulae*”. Tak samo jak w życiu codziennym, gdy uczta stała się synonimem wytwornego obiadu, tak i Eucharystia była dla ówczesnych chrześcijan czymś wyjątkowym, choć nie z racji swojej wystawności, lecz religijnego znaczenia. W kolejnych podrozdziałach tejże części pracy A. Żurek omawia, na podstawie literatury źródłowej, znaczenie chleba w uczcie eucharystycznej. Przedstawia więc takie terminy, jak „*panis angelorum*”, czyli chleb anielski, i „*panis noster*”. Tym ostatnim określeniem posługujemy się, mówiąc o chlebie codziennym. Do tego dochodził jeszcze dość tajemniczy „*panis caelestis*”, czyli chleb, który zstąpił z nieba. W tymże miejscu zajął się autor też konsekracją chleba i jego transfiguracją, czyli problemami realnej obecności Chrystusa w Eucharystii.

W rozdziale piątym, zatytułowanym „*Communio*”, przedstawił A. Żurek logicznie problem przyjmowania Eucharystii w interesującym go okresie, czyli w czwartym i na początku piątego wieku. Komunia, jak podkreśla A. Żurek, miała w tym czasie dwa znaczenia: oznaczała wspólnotę wiernych oraz przyjmowa-

nie sakramentu Eucharystii. Na s. 224 zauważył, że była ona „aktem publicznym i społecznym, który miał określone konsekwencje prawne”, oczywiście początkowo w prawodawstwie kościelnym, ale stopniowo także w ustawodawstwie cesarskim. Przy tej okazji zajął się on również problemem ważności sakramentów we wspólnotach nieortodoksyjnych, ukazując różne podejście Ojców Kościoła, poczynając od Cypriana, biskupa Kartaginy, do Augustyna z Hippony, który, jak wiadomo, nie kwestionował sakramentalnej obecności Chrystusa także u heretyków. Odmawiał im natomiast prawa do owocnego z niej korzystania. Od s. 238 zajmuje się autor dokładniej problemem przynależności wiernych do Kościoła, czyli komunii ze wspólnotą wiernych. Słusznie zauważa, że pozbawienie kogoś prawa do przystępowania do Komunii św. było równoznaczne z wykluczeniem go ze wspólnoty. Przywrócenie „komunii” ze wspólnotą dawało zawsze prawo do przyjęcia Komunii świętej. Zaznacza także na s. 241 i 242, że w czwartowiecznej terminologii kościelnej występuje zadziwiające nas pojęcie „komunii świeckiej” („laica communione”). Tego typu prawo znajdujemy w aktach synodu rzymskiego z 385 w kanonie 11²². Tyczy ono duchownych, którzy ożenili się z wdową albo pojęliby drugą żonę po śmierci pierwszej — w takim wypadku delikwent miał być pozbawiony urzędu i przyznawano mu jedynie tzw. komunię świeckich, którą mógł i tak stracić w wyniku kolejnego moralnego przewinienia. A. Żurek wysuwa hipotezę, że mogło chodzić o miejsce i sposób przyjmowania Eucharystii zarezerwowany dla świeckich, co sugerowałoby, że duchowny taki zachowywał dalej możliwość przystępowania do tego sakramentu.

W ostatnim rozdziale autor zainteresował się problemem pobożności eucharystycznej. Omawia więc czasami ponownie takie zagadnienia, jak: sprawowanie Eucharystii, czyli odprawianie liturgii, treść modlitw eucharystycznych, problem duchownych upoważnionych do jej sprawowania, uczestników zgromadzeń, miejsce celebry, czas odprawiania nabożeństw czy ołtarz. Jeżeli chodzi o duchowieństwo, autor częściowo powtarza w tej części swojej publikacji informacje, które zawarł już na s. 128–129 i 158–159, choć tym razem rozszerza zakres przedstawienia stopni hierarchicznych także na ostariuszy, lektorów, akolitów i subdiakonów. Podobnie jak w przypadku duchowieństwa, na stronach od 288 do 290 A. Żurek wraca do problemu ołtarzy zainstalowanych w kościołach. Zadziwia natomiast fakt, że autor poświęcił jedynie dwie strony (319 i 320) na opis znaczenia Eucharystii w życiu monastycznym, gdyż problem ten, zdaniem recenzenta, wymagałby dokładniejszego przedstawienia. Należy jednak przyznać, że rozdział ten mimo wszystkich

²²Roma, (385), can. 11.

niedociągnąć wydaje się być w monografii A. Żurka najlepszy, może dlatego, że jest w nim najwięcej informacji ściśle historycznych.

Autor recenzowanej pracy ma także problemy z konsekwencją w realizacji przyjętych przez siebie założeń. I tak, mimo że przedstawia w bibliografii osobno tłumaczenia źródeł na język polski, to przy okazji prezentowania źródeł drugorzędnych także przedstawia tłumaczenia, co nie wydaje się być sensowne. Można mieć też zastrzeżenia do pracy wydawnictwa, szczególnie do korektorów, gdyż liczba błędów językowych wydaje się znacznie przekraczać przyjętą normę. Największym problemem omawianej pozycji jest jednak jej tytuł, gdyż sugeruje on, że tłem opisywanych zagadnień będzie Kościół późnoantyczny, a w rzeczywistości trudno z lektury wynieść spójny obraz chrześcijaństwa z tego okresu. Jak się wydaje, autora interesował problem Eucharystii w pismach pisarzy chrześcijańskich i łacińskich Ojców Kościoła. Taką też pracę napisał — szkoda, że nie dostosował do niej tytułu. Mimo uwag recenzenta, czasami dość krytycznych, praca jest wartościowa i zwiększa znacząco naszą wiedzę o sakramencie Eucharystii we wspólnotach chrześcijańskich w IV i na początku V w.